

IL DIBATTITO SULLA TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE

GERHARD LUDWIG MÜLLER

1. **Necessità di una Teologia della liberazione**

L'interesse pubblico verso la Teologia della liberazione latinoamericana sembra di nuovo scemare. I conflitti nell'ambito magisteriale si sono spostati dal piano teologico a quello ecclesiastico-disciplinare. La teologia deve dunque volgersi al tema del giorno, seguire gli orientamenti dettati dalla moda del momento, come ad esempio l'onda psicologizzante che tuttora fluttua allegramente nell'opinione pubblica?

Ciascuno può valutare a modo suo questo fenomeno, alquanto originale, di un interesse condizionato da particolari congiunture. In ogni caso, il dato ancora oggi incontestabile è la realtà drammatica delle popolazioni dell'America Latina – al pari di quella del terzo mondo – e dalla quale è scaturita la Teologia della liberazione; scaturita quale tentativo di un superamento teologico di quella realtà, e non solo come sua possibile spiegazione tra tante o come strategia di cambiamento; scaturita come risposta teologica, e proprio nel considerare le concrete condizioni sociali, economiche e storiche dell'esistenza umana dalla prospettiva più alta, vale a dire a partire dalla luce della parola di Dio.

Questo è e deve rimanere il compito di una teologia che si comprende e si compie in una prospettiva di chiesa universale.

Certo, la Teologia della liberazione ha la sua origine nel cosiddetto contesto socio-economico del terzo mondo. Proprio qui dimostra la sua originalità, nel suo concreto quadro di riferimento. In effetti, non ci può essere un'unica, uniformata teologia universale che in base a una perversa astrazione, vale a dire prescindendo da concrete condizioni, formuli la verità del Vangelo con una logica puramente immanente fatta di puri concetti.

La teologia, come attività spirituale, deve essere, nel senso corretto del termine, astratta, facendo riconoscere, nell'ambito complessivo dei fenomeni della realtà conosciuta, ciò che in concreto appare essenziale. Pertanto ogni teologia deve partire da un contesto. Ma con ciò la teologia non si disperde in una incommensurabile somma di teologie regionali. Se così fosse, noi potremmo sempre domandarci se possiamo per così dire ritagliarci una fetta delle altre teologie che non hanno a che fare con noi. Ogni teologia regionale deve invece avere già in se stessa una vocazione ecclesiale universale.

Questa dimensione, propria di ogni teologia regionale, si fonda sull'oggetto a esse comune, in quanto non esiste né società né cultura totalmente isolata e autosufficiente, stando essa invece in un rapporto di interdipendenza, proprio anche in un contesto socio-culturale, con lo sviluppo complessivo dell'umanità. La dimensione ecclesiale-universale della teologia affiora anche da un altro versante: dal suo soggetto, in quanto il teologo, a partire dall'unità della parola di Dio rivolta

all'uomo e dall'unica storia di Dio con l'uomo, deve pensare in modo universale, sia dal punto di vista storico che da quello sociale. L'unità oggettiva e soggettiva della teologia universale non nasce tuttavia dall'assolutizzazione di una teologia regionale (ed esempio l'eurocentrismo). Si realizza piuttosto in una rete comunicativa di più teologie regionali.

Concretamente: mi occupo della Teologia della liberazione latinoamericana perché le condizioni sociali, economiche ed ecclesiali degli uomini in America Latina rappresentano oggettivamente una dimensione del mio stesso essere uomo, in tutte le sue condizioni complessive, storiche e religiose; e perché, da un punto di vista soggettivo, la mia comprensione teologica della rivelazione di Dio è possibile solo nel quadro della realizzazione universale ed escatologica della salvezza nella storia dell'umanità.

Non si tratta quindi di ragioni superficiali, come ad esempio la necessità di restare aggiornato rispetto a quel dibattito del giorno che fa della contrapposizione con la Teologia della liberazione una parte essenziale e costante del dibattito teologico. È piuttosto la materia stessa della teologia e la sua impostazione metodologica a far sì che le questioni poste dalla Teologia della liberazione siano un aspetto imprescindibile di ogni teologia, quale che sia il quadro socio-economico che ne circoscrive lo spazio.

In quanto teologi europei, noi non ci confrontiamo con la Teologia della liberazione giusto perché pur sempre esiste o perché, di tanto in tanto, è interessante confrontarsi con altri temi. Lo facciamo perché essa rappresenta una teologia regio-

nale necessaria, senza la quale l'intero processo comunicativo della teologia non funziona.

In questo senso, papa Giovanni Paolo II nella sua lettera alla Conferenza episcopale del Brasile del 1986 ha dichiarato che «la Teologia della liberazione non è solo opportuna, ma è utile e necessaria». Il contesto più immediato della Teologia della liberazione va individuato nella nuova concezione magisteriale della chiesa del concilio Vaticano II, particolarmente nella costituzione sulla chiesa e nella costituzione sulla chiesa nel mondo contemporaneo, dunque nella *Lumen gentium* e nella *Gaudium et spes*. Lo sforzo di tradurre nella concretezza della chiesa latinoamericana questi impulsi conciliari ha trovato la sua espressione nei documenti della seconda e della terza assemblea generale dell'episcopato latinoamericano a Medellín e Puebla, i quali hanno anche incontrato un ampio consenso magisteriale. Ma anche nelle due «istruzioni» della Congregazione per la dottrina della fede del 1984 e 1986 – che sono da valutare in maniera distinta – non è affatto messa in discussione la possibilità di un'autentica e originale Teologia della liberazione; piuttosto ne è riconosciuta la necessità.

Se noi ora vogliamo confrontarci nel dettaglio con la Teologia della liberazione, non possiamo farlo come se, con distacco, stilassimo un bilancio consuntivo di fine anno, soppesando pro e contro, valutando gli aspetti positivi e quelli negativi. Confrontarsi spiritualmente con la Teologia della liberazione significa immergersi nel suo discorso teologico e, con ciò – partecipando al processo sociale ed ecclesiale della chiesa in America Latina – determinare la propria posizione ecclesiale

e teologica nell'ambito del cammino complessivo della chiesa universale. Solo con questa partecipazione divengono possibili rilievi critici e differenziazioni, dunque contributi costruttivi volti alla comunicazione della chiesa universale in ambito teologico.

2. Il nuovo, originale punto di partenza della Teologia della liberazione

Le concezioni della Teologia della liberazione elaborate dai suoi rappresentanti più significativi sono tutte caratterizzate da un profilo ben definito. Per questo è stato detto che in realtà non ve ne sarebbe una sola, ma saremmo in presenza di una somma di Teologie della liberazione. E tuttavia, a uno sguardo più attento, si mostra che non siamo in presenza di una pluralità di elementi non assimilabili tra loro. L'ampia gamma di accenti diversi è tenuta insieme dalla stessa tematica, da un unico desiderio di fondo e dal medesimo metodo conoscitivo e punto di partenza teoretico-metodologico. Di importanza fondamentale è la prima grande sistematizzazione del tema operata da Gustavo Gutiérrez che del tutto a ragione è chiamato «padre della Teologia della liberazione». A partire dal 1971, anno di pubblicazione del libro, c'è stato sicuramente un intenso sviluppo di essa. Da un lato si procedette a declinare l'intera tematica della dogmatica cattolica e della teologia morale proprio a partire dal nuovo punto di partenza teologico; dall'altro – e proprio a seguito delle numerose critiche mosse e delle tante questioni poste – quel punto di

partenza venne maggiormente approfondito, sia dal punto di vista teoretico che da quello metodologico. È quello che tenta di fare Clodovis Boff nel suo libro *Teologia e prassi* del 1978¹.

Dove, dunque, è da rinvenirsi l'impulso originario della Teologia della liberazione? È un malinteso diffuso quello per cui esso è semplicemente da ricercarsi nelle condizioni drammatiche in tutti i sensi nelle quali versa la maggioranza della popolazione del terzo mondo. Non si trattò semplicemente dell'interrogarsi, da parte dei cristiani, sul che fare come credenti e teologi contro la fame, lo sfruttamento, l'assenza di diritti, l'assistenza medica del tutto insufficiente, la mortalità infantile, la morte prematura, l'impossibilità di accedere a qualsiasi tipo di formazione superiore; in una parola: sul che fare contro le condizioni di vita assolutamente lesive della dignità e che portano alla rovina gli uomini, nel corpo e nell'anima. Si fosse trattato solo di questo, ci si sarebbe potuti limitare alla dottrina sociale della chiesa. Sul piano di un impegno esclusivamente di tipo sociale, il punto di partenza sarebbero potute essere le scienze sociali e l'economia politica, con la teologia relegata tutt'al più a un ruolo di scienza ausiliaria. E tuttavia la Teologia della liberazione ambisce essa stessa a essere teologia pura, dal punto di vista metodologico come anche rispetto alla sua messa in pratica. Nel definire che cosa sia la teologia ci si riferisce così volentieri a san Tommaso d'Aquino: «Omnia pertractantur [...] in sacra doctrina *sub ratione Dei*

¹C. BOFF, *Teologia e prassi. La teologia politica e le sue mediazioni*, Queriniana, Brescia 1978; ed. or. *Teologia e Prática. Teologia do Político e suas mediações*, Vozes, Petrópolis 1978.

vel in quantum sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum, ut ad principium et finem»². Dev'essere dunque fatta teologia nel senso più stretto del termine. Di questo fa anche parte la descrizione della realtà del mondo, dunque delle cose terrene in quanto si riferiscono a Dio. Descrivere e afferrare delle condizioni concrete nelle quali gli uomini si muovono non è tuttavia possibile senza l'ausilio delle scienze empiriche, dunque in concreto senza l'apporto delle scienze sociali, politiche ed economiche. Dunque la sociologia, tra l'altro, viene utilizzata quale scienza ausiliaria della teologia.

La domanda pertanto non è: Che cosa deve dire un cristiano rispetto alle ingiustizie che nel terzo mondo gridano vendetta al cospetto di Dio? La sua domanda di fondo è orientata teologicamente e suona così: Come si può parlare di Dio, di Cristo, dello Spirito Santo, della chiesa, dei sacramenti, della grazia e della vita eterna a fronte della miseria, dello sfruttamento e dell'oppressione degli esseri umani nel terzo mondo, e tenendo presente il fatto che noi riteniamo l'uomo un essere creato a immagine di Dio, per il quale Cristo è morto affinché egli sperimenti Dio come salvezza e vita in tutti gli ambiti della sua esistenza?

Si deve qui certamente partire dal Dio della Bibbia. Dio non è un Assoluto astratto che la nostra anima incontra al di là del mondo materiale e del tempo storico, in un'interiorità priva di ogni riferimento al mondo. È piuttosto il Dio che ha creato il mondo e l'uomo in anima e corpo e che, come vita,

² TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologiae*, I, 1,7.

si avvicina a questa unica realtà vivente nella creazione, nella storia e nel compimento finale. Dio è il Dio della vita e della salvezza, in quanto offre e realizza la salvezza e la vita all'interno dell'unica realtà creaturale, sociale e storica del mondo e nell'unità di anima e corpo dell'uomo.

La salvezza non si riferisce dunque a una sorta di mondo dell'aldilà, sovratemporale, pensato come qualcosa di trascendente e di oggettivo, quasi si trattasse di un secondo piano al di sopra del *parterre* di questo mondo secolare, profano e storico. In questa prospettiva, il mondo profano dell'aldiquà – che per la stragrande maggioranza dell'umanità rappresenterebbe una valle di lacrime e per una minoranza invece il paese di Bengodi – avrebbe a che fare con la salvezza ultraterrena tutt'al più in quanto l'anima immortale che aspira alla beatitudine nell'aldilà se la garantirebbe con esercizi di pietà e un comportamento morale. Il peccato, di conseguenza, si configurerebbe unicamente come negligenza della pratica religiosa, cioè della preghiera e della liturgia, e come comportamento moralmente sbagliato, cioè come trasgressione di singoli comandamenti che Dio ci ha posto di fronte in modo puramente formale come terreno di esercizio per la nostra obbedienza. Il peccato non sarebbe perciò l'opposizione a Dio stesso e a Dio in quanto vuole la salvezza e la vita di ogni uomo. Questo dualismo tra benessere terreno e salvezza ultraterrena, tra promessa presente e realizzazione futura, è stato fortemente denunciato dalla critica marxista, per la quale la religione cristiana è un'ideologia consolatoria che servirebbe solo al consolidamento dell'ingiustizia e dello sfruttamento nella società.

E non si potrebbe evitare di dare in parte ragione a quell'accusa, qualora si accostassero semplicemente, quasi mettendoli l'uno a fianco all'altro, benessere terreno e salvezza ultraterrena. Si resterebbe poi comunque nell'ambito delle premesse della concezione dualistica se si offrisse ingenuamente come soluzione un *et... et*, oppure se con leggerezza ci si ostinasse a credere di poter ribattere all'accusa marxista affermando che la sofferenza è anch'essa una via verso la salvezza e che Gesù ha dichiarato beati i poveri in spirito, promettendo loro il regno dei cieli.

Qui emerge anche il limite della classica dottrina sociale della chiesa, anche se certo non si intende affatto misconoscerne i meriti: come l'affermazione del primato del lavoro sul capitale, del valore sociale del rispetto della verità, della sua attestazione responsabile, il riconoscimento della funzione sociale di qualsiasi forma di possesso privato, l'affermazione della destinazione universale dei beni della terra e quella dell'uguale accesso di tutti a essi; e, inoltre: il diritto di resistenza – perfino attiva e armata in casi estremi – contro sistemi politici di feroce sfruttamento e violazione dei diritti umani.

E tuttavia, nell'ambito che ci interessa indagare, la dottrina sociale della chiesa non è di aiuto decisivo perché anch'essa è in certo senso ancora debitrice di quella concezione dualistica. Da una parte c'è l'ordine della natura, le cui leggi e ordinamenti sono intelligibili da una ragione pensata in maniera storica. Dall'altra c'è l'ordine soprannaturale della grazia. In forza di ciò, lo stato assicura i *temporalia*, limitandosi invece la chiesa a formulare in modo sussidiario i principi e gli obiet-

tivi della giustizia e del bene comune, essendo tuttavia tali obiettivi già accessibili alla ragione naturale, senza ricorso, per l'appunto, alla fede soprannaturale e senza l'aiuto della grazia soprannaturale. Compito proprio della chiesa è occuparsi degli *spiritualia*.

Per sottrarsi alla potente forza d'attrazione di queste categorie dualistiche che, mediate da platonismo e idealismo, sono state a lungo dominanti nella dogmatica cristiana, occorre rifarsi a una *forma mentis* biblico-ebraica, partire da una concezione unitaria, unitotale; occorre partire dall'esperienza di Dio come artefice di un unico mondo, della creazione e della redenzione di esso; è necessario muovere dall'unità, nella persona umana, dell'esistenza corporale e spirituale, individuale e sociale allo stesso tempo. E a partire da qui occorre ora concepire in maniera anche formalmente nuova l'intera tematica della teologia. Da qui infatti ora si evince anche una nuova comprensione metodologica della teologia. In maniera alquanto schematica la teologia classica si potrebbe descrivere come elaborazione teoretica della realtà e anche dell'agire costitutivo di Dio nel mondo. La teologia dell'ultimo secolo, orientata in modo più esistenziale-antropologico, si è interrogata su che cosa, per l'uomo, fossero Dio, la rivelazione e la grazia, su che cosa significassero per la sua stessa comprensione di sé.

La Teologia della liberazione, invece, comprende la teologia come partecipazione attiva, trasformante e pertanto pratica al complessivo agire liberante inaugurato da Dio, attraverso il quale la storia diviene un processo in cui si realizza la libertà.